



HAL
open science

Catégories occidentales du religieux, données du mode sinisé

Grégoire Espeset

► **To cite this version:**

Grégoire Espeset. Catégories occidentales du religieux, données du mode sinisé. 2023. halshs-04169565

HAL Id: halshs-04169565

<https://shs.hal.science/halshs-04169565>

Preprint submitted on 29 Aug 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Catégories occidentales du religieux, données du monde sinisé

Grégoire Espeset¹

Note : Une première version de ce texte a fait l'objet d'une communication à l'UMR 8582 Groupe sociétés, religions, laïcités (GSRL), au Campus Condorcet, dans le cadre du séminaire « Épistémologie » de l'axe « Religions et sociétés en Asie : Recompositions, circulations, sécularisations du religieux », le 20 avril 2023. À la demande expresse de l'auteur, cette communication n'a pas été enregistrée. La présente version est destinée au serveur HAL pour une consultation dans le respect du code de la propriété intellectuelle. Les documents visuels qui accompagnaient la version originale n'ont pas été reproduits ici.

*

Avant de soulever le capot et plonger les mains dans le cambouis, je souhaite préciser mon positionnement par rapport au thème de cette communication et clarifier le sens de certains termes qui y sont employés. Mon « terrain » — si j'ose dire — existe principalement dans les textes anciens et les vestiges matériels. Étant donné que mes outils s'inspirent de l'histoire et de la philologie et que je ne saurais me prévaloir d'une formation aux méthodes de l'archéologie, mes matériaux sont presque exclusivement textuels. Je ne suis pas non plus un spécialiste d'épistémologie, mais je m'intéresse depuis longtemps à l'usage de la langue dans les communication et les publications — en français et en anglais principalement — qui traitent du fait religieux dans le « monde sinisé » classique. Par conséquent, les « données du monde sinisé » qu'évoque le titre de ce petit texte sont, premièrement, des données textuelles, et, deuxièmement, des données produites dans une vaste partie de l'Asie orientale correspondant plus ou moins à ces entités géographiques et politiques contemporaines que nous appelons « Chine », « Taïwan », « Hongkong », « Japon », « péninsule coréenne », « Vietnam » — entités dont les populations ont toutes, à un moment de leur histoire, adopté l'écriture dite « sinographique ».

Autre élément du titre de ce petit texte : les « catégories ». En Occident, la notion de catégorie remonte aux philosophes de l'Antiquité gréco-latine. Le mot français dérive d'un substantif grec d'origine juridique signifiant « imputation » ou « accusation ». On attribue à Aristote la définition de dix catégories ontologiques (« substance », « quantité », « qualité », « relation », « place », « temps », « position », « avoir », « action » et « passion »)². En dehors

¹ UMR 8582 Groupe sociétés, religions, laïcités (GSRL), Paris.

² Blay, *Grand dictionnaire de la philosophie*, « Catégorie », p. 136 (F. Ildefonse).

du domaine philosophique, tous les savoirs ont développé des séries de catégories afin d'organiser leurs données. Les « catégories » qui m'intéressent sont donc des « catégories de la pensée » ou des « catégories conceptuelles », c'est-à-dire des outils mentaux qui permettent, selon l'approche envisagée, de compartimenter l'expérience humaine, stabiliser et modéliser le flot du réel, nommer et ordonner la multiplicité des phénomènes et des choses, structurer nos représentations et construire nos analyses.

La notion de « catégorie » suppose une rigueur définitionnelle qui la distingue des simples « classes » de choses ou de notions. Outil plus flou, la « classe » est moins précise. On la rapproche souvent de la soi-disant « théorie des airs de famille », attribuée à Ludwig Wittgenstein (1889-1951), philosophe d'origine viennoise naturalisé britannique et connu notamment pour ses travaux sur la structure logique du langage. La théorie des « airs de famille » (en allemand « *Familienähnlichkeiten* ») provient d'une publication posthume, dans laquelle Wittgenstein disserte sur ce qu'il appelle les « jeux de langage » (« *Sprachspiele* »). Wittgenstein se borne à constater que tous les jeux pratiqués par les humains n'ont pas besoin d'avoir en commun une chose unique pour que nous les identifions comme appartenant tous à la « classe » des jeux³. Mais cette simple remarque ne prétend pas constituer un outil analytique à proprement parler : en fait, Wittgenstein y exprime son opposition bien connue à l'« essentialisme ». Ce sont des continuateurs de Wittgenstein qui en ont extrapolé toute une théorie selon laquelle les « phénomènes » pourraient être regroupés librement sous un même vocable sur la base de simples « affinités » ou « similarités » entre eux. En réalité, cette « théorie » n'est nullement l'invention de Wittgenstein : elle remonte à celle, bien plus ancienne, des « universaux », dont procède une autre théorie, celle des « universaux du langage »⁴. Même la métaphore familière des « airs de famille » n'est pas une invention de Wittgenstein.

La langue elle-même est organisée en catégories. Pour s'en tenir à un exemple bien connu, on peut citer les « catégories grammaticales » des langues européennes, catégories qui comprennent des sous-ensembles tels que les « catégories verbales », les « catégories de la personne », les trois « catégories du temps » (« passé », « présent », « futur »), etc. Les dix « catégories » aristotéliciennes précédemment évoquées présentent des analogies avec les catégories linguistiques du grec ancien⁵. Nos propres catégories analytiques dépendent étroitement de la langue en laquelle nous nous exprimons.

À ce point, deux citations du linguiste d'expression française Émile Benveniste (1902-1976) pourront servir à circonscrire à peu près le champ thématique de ce texte :

³ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 66-71.

⁴ Dubois et alii, *Le dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*, p. 500-501 (« universaux du langage »).

⁵ Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, p. 65-70.

- (1) La double signification qu'on attribue au latin *altus*, comme « haut » et « profond », est due à l'illusion qui nous fait prendre les catégories de notre propre langue pour nécessaires et universelles.
- (2) *Quand on s'est délivré de la tyrannie inconsciente de nos catégories modernes et de la tentation de les projeter dans les langues qui les ignorent, on ne tarde pas à reconnaître en indo-européen ancien une distinction que par ailleurs tout concourt à manifester*⁶.

Les deux énoncés placés par moi en italique — considérés indépendamment du contexte particulier dans le cadre duquel ils sont formulés — concernent directement mon propos. La problématique discutée ici n'est donc pas entièrement nouvelle.

En 1964, Roland Barthes (1915-1980), dans la présentation d'un numéro spécial de la revue *Communications* consacré aux « recherches sémiologiques », a écrit que « tout système sémiologique se mêle de langage⁷ ». L'assemblage raisonné d'un ensemble de connaissances ne se limite pas à un inventaire de données brutes : aussi évident que cela puisse paraître, il faut rappeler que cela suppose aussi l'assignation de noms aux choses. Ainsi, en s'inspirant de la formulation de Barthes, on pourrait dire que, dès le stade formatif du savoir, « tout système épistémologique se mêle de langage ». Mais les théories des sciences cognitives suggèrent que la manipulation d'unités linguistiques ne figure pas parmi les fonctions de base de notre cerveau : par contraste avec ses fonctions dites « supérieures » telles que la parole, le langage, le raisonnement, le stockage et l'échange d'information, ses fonctions de base auraient pour finalité de contrôler les actions de l'organisme en réponse aux données sensorielles qui lui parviennent⁸. Or, les données sensorielles non reconnues constituent une source d'incertitude et de danger, tendant à susciter en nous cette réaction si familière — la peur — et favoriser l'anxiété et la dépression⁹. Assigner des catégories linguistiques aux choses et les intégrer à notre système informationnel, c'est s'assurer sur ces choses un certain contrôle ; autrement dit, c'est amoindrir la menace que ces choses représentent et faciliter les choix et les actions que notre confrontation avec elles nous pousse à effectuer.

Ce lien entre l'inconnu et la peur a trouvé une illustration littéraire célèbre sous la plume de Guy de Maupassant (1850-1893). Dans la nouvelle intitulée « Le Horla » (1886), Maupassant confronte son double narratif à une nouvelle forme de vie dont la présence et les

⁶ Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, p. 81 et 167 respectivement.

⁷ Barthes, « Présentation », p. 2.

⁸ Purves *et alii*, *Neuroscience*, p. 1.

⁹ Ostafin, Papenfuss et Vervaeke, « Fear of the Unknown as a Mechanism of the Inverse Relation between Life Meaning and Psychological Distress ».

actes déjouent ses perceptions sensorielles et suscitent en lui un sentiment croissant de trouble et d'épouvante. Dans l'une des crises d'angoisse dont il est saisi au long du récit, le narrateur s'écrie :

Malheur à nous ! Malheur à l'homme ! Il est venu, le... le... comment se nomme-t-il... le... il me semble qu'il me crie son nom, et je ne l'entends pas... le... oui... il le crie... J'écoute... je ne peux pas... répète... le... Horla... J'ai entendu... le Horla... c'est lui... le Horla... il est venu !...¹⁰

Dans la première version du texte, publiée par le journal *Gil Blas* en 1886, c'est bien le narrateur qui nomme « Horla » cette présence dont il ignore tout :

L'Être ! Comment le nommerai-je? L'Invisible. Non, cela ne suffit pas. je l'ai baptisé le Horla. Pourquoi ? Je ne sais point. Donc le Horla ne me quittait plus guère¹¹.

« Horla » peut donc bien être considéré comme un nom assigné par défaut. Suite à ce passage, le narrateur, en proie à une sorte de transe heuristique, se lance inopinément dans le développement d'une hypothèse scientifique. Mais il se heurte à un obstacle qui montre les limites de l'acte de nommer : une assignation par défaut ne permet pas l'intégration informationnelle si nos organes sensoriels faillissent à fournir à nos facultés mentales des données à intégrer :

Ah ! le vautour a mangé la colombe, le loup a mangé le mouton ; le lion a dévoré le buffle aux cornes aiguës ; l'homme a tué le lion avec la flèche, avec le glaive, avec la poudre ; mais le Horla va faire de l'homme ce que nous avons fait du cheval et du bœuf : sa chose, son serviteur et sa nourriture, par la seule puissance de sa volonté. Malheur à nous !

Pourtant, l'animal, quelquefois, se révolte et tue celui qui l'a dompté... moi aussi je veux... je pourrai... mais il faut le connaître, le toucher, le voir ! Les savants disent que l'œil de la bête, différent du nôtre, ni distingue point comme le nôtre... Et mon œil à moi ne peut distinguer le nouveau venu qui m'opprime¹².

¹⁰ Maupassant, *Le Horla*, p. 55.

¹¹ Maupassant, « Le Horla ».

¹² Maupassant, *Le Horla*, p. 55-56.

C'est ainsi que l'assignation d'un nom par défaut faillit à intégrer la chose nommée dans l'« épistémé » — pour paraphraser Michel Foucault (1926-1984)¹³ — dont relève le narrateur, avec pour conséquence que la chose littéralement « mal nommée » conserve son potentiel de menace. En fait, le narrateur de Maupassant aurait pu assigner à l'être mystérieux la catégorie d'« innommable » — catégorie paradoxale, notons-le, car réservée aux choses qui ne relèvent d'aucune catégorie.

Mais laissons Maupassant aux symptômes de la maladie qui ne devait pas tarder à l'emporter. En assignant de façon systématique des noms aux choses, on produit ce que l'on appelle des « terminologies », c'est-à-dire des ensembles d'« unités lexicales monosémiques » rigoureusement définies. Quand ces termes se mêlent aux « unités lexicales polysémiques » du vocabulaire général (c'est-à-dire aux « mots »), on parle alors de « jargon », c'est-à-dire d'un mode d'expression qui demeure largement incompréhensible pour toute personne ignorant les usages langagiers du savoir concerné. En somme, apprendre un savoir, quel qu'il soit, c'est apprendre une langue.

Parmi les innombrables possibilités de définition du savoir, on peut proposer celle-ci, inspirée des sciences cognitives : un système d'information construit par acquisition et par inférence, et communiqué par le langage¹⁴. (Nous verrons que ce que les sciences cognitives appellent « communiquer de l'information » est à peu près la même chose que ce que les sciences sociales appellent « créer du lien social », mais envisagée sous un angle théorique différent.) Il faudrait donc ajouter que la nature intrinsèquement *linguistique* du savoir se double d'une nature *langagière* : interagir oralement et par écrit à l'intérieur d'une communauté savante, échanger avec d'autres communautés savantes et communiquer avec le public sont des pratiques scientifiques langagières auxquelles les chercheurs s'adonnent quotidiennement.

Comme n'importe quelle autre type d'information, le savoir s'exprime par des énoncés. La notion d'« énoncé » nous renvoie à Benveniste. Elle désigne l'unité linguistique porteuse de sens qu'un locuteur émet à destination d'un allocataire. L'émission de cet énoncé s'appelle « acte d'énonciation »¹⁵. L'intérêt de cet outil est notamment de permettre l'appréhension du transfert d'information en situation dynamique. En pratique, le locuteur ne se soucie guère de suivre à la lettre les analyses sémantiques que le dictionnaire donne des unités lexicales qu'il emploie. (L'analyse sémantique est ce que l'on appelle « définition » en français courant.) Par conséquent, tout énoncé ne veut jamais dire deux fois exactement la même chose — d'où le « théorème » bien connu aujourd'hui selon lequel chaque « acte d'énonciation » est unique. La teneur de cet acte dépend moins des dictionnaires que de la

¹³ Je pense à la définition tardive du terme donnée dans Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 250.

¹⁴ Boyer, *Et l'homme créa les dieux*, p. 174-175.

¹⁵ Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, p. 79-88.

personne qui parle, celle à qui elle s'adresse, ainsi que le moment, le lieu et le contexte général de l'énonciation. Bien sûr, l'utilité des dictionnaires est indéniable en tant que sommes de référence collectives et évolutives (tous les dictionnaires font l'objet de nouvelles éditions, y compris, pour certains, à échéance fixe). Mais, en situation pratique d'énonciation, chaque locuteur accommode à sa façon les unités lexicales de la langue qu'il emploie, en fonction, notamment, des modalités qui ont déterminé l'acquisition de son langage en matière de phonologie, de lexique et de grammaire.

J'ai cité Roland Barthes à propos de la « sémiologie ». Barthes comprenait le terme comme désignant la science des grandes unités signifiantes du discours. Pour Barthes, la sémiologie constituait donc une branche de la linguistique¹⁶. En cela, Barthes prenait explicitement le contrepied du linguiste suisse Ferdinand de Saussure (1857-1913). Saussure, qui définissait la langue comme un « système de signes », considérait pour sa part que la linguistique n'était « qu'une partie de cette science générale » qui « étudie[rait] la vie des signes au sein de la vie sociale » et « formerait une partie de la psychologie sociale » — science qu'il proposait de nommer « sémiologie »¹⁷. Quand à la « sémiotique », elle s'intéresse au texte comme pratique signifiante. On semble que l'on doive l'invention du terme à Charles Sanders Peirce (1839-1914). Cet Américain contemporain de Saussure a conçu une théorie triadique du signe, une théorie plutôt complexe qu'il a nommée — selon une orthographe aujourd'hui désuète — « *Semeiotic* ». Peirce avait envisagé un dispositif en triangle reliant le « signe » à l'« objet » (ce que le signe représente), lequel objet renvoie à l'« interprétant » (ce qui détermine comment le signe représente l'objet). Plutôt que « signe », terme qu'il jugeait trop général, Peirce parlait parfois de « *representamen* », terme qui signifie littéralement « ce qui représente »¹⁸.

Enfin, en linguistique, « métalangage » — ou « métalangue », terme équivalent — désigne un langage artificiel qui permet de décrire une langue naturelle¹⁹. Pour ma part, je considère que tout locuteur place spontanément et inconsciemment sa « langue naturelle » en position métalinguistique. Par exemple, la langue française constitue le « métalangage » de tout francophone natif. Pour décrire des faits religieux du monde sinisé, ce francophone natif emploiera spontanément le français et il fondera ses analyses sur les catégories analytiques de cette langue.

Les anciens Européens qui voyageaient dans ce que nous appelons aujourd'hui « la Chine » y observèrent des groupes humains caractérisés par une communauté de costume et de pratiques et une certaine culture matérielle. Chaque Européen utilisa « naturellement » sa

¹⁶ Barthes, « Présentation », p. 2.

¹⁷ Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 32-33.

¹⁸ Peirce, « Logic as Semiotic ».

¹⁹ Dubois *et alii*, *Le dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*, p. 301 (« métalangue »).

langue comme métalangage pour décrire l'objet de ses observations. Ce fut le cas de Matteo Ricci (1552-1610), missionnaire jésuite de langue italienne, lorsqu'il rédigea en 1608 et 1609 des mémoires intitulés *Della Entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*. Dans ce texte originellement composé en italien, un chapitre est consacré par Ricci à ce qu'il appelle « *Di varie sette che nella Cina sono intorno alla religione* »²⁰, soit, en français, « Des diverses sectes qui, en Chine, concernent la religion ». En utilisant les deux termes italiens « *sette* » et « *leggi* » (en français, « sectes » et « lois », au pluriel dans les deux cas), Ricci qualifiait ce que ses contemporains chinois appelaient alors « 三教 » (en transcription actuelle : « *sānjiào* »), locution que l'on peut traduire par « trois enseignements ». Les « trois sectes » de Ricci étaient — je m'en tiens ici à une traduction française — (1) la « secte des lettrés », (2) la « secte appelée Sakya ou de bouddha Amitābha » et (3) la « secte de Laozi (ou Lao-tseu) ». Ricci avait déjà évoqué ces trois groupes dans une lettre datée de 1583²¹.

Si tout cela a déjà fait l'objet de recherches publiées, peut-être moins connu est le fait que nous devons la célèbre version latine du texte de Ricci à un autre missionnaire jésuite, Nicolas Trigault (1577-1628), originaire des Pays-Bas espagnols²². Dans sa traduction, Trigault a bien rendu l'italien « *setta* » par le latin « *secta* », terme qui signifie « ligne de conduite, principes, manière de vivre », de là « ligne de conduite politique, parti », puis « secte, école philosophique » et « secte religieuse »²³. Mais, ailleurs, on constate que Trigault a perpétré d'innombrables altérations par rapport au texte original. Par exemple, voici comment Trigault a réécrit le titre du chapitre « Des diverses sectes qui, en Chine, concernent la religion » : « *Variae apud Sinas falsae Religionis sectae*²⁴ », c'est-à-dire, en français, « Diverses sectes de la fausse religion parmi les Chinois ». Ce n'est donc pas l'observateur Ricci, mais son traducteur Trigault, qui a formulé l'idée que les Chinois suivaient une « fausse religion ». (Peut-être ceci valide-t-il l'adage italien bien connu, « *Traduttore, traditore* ».)

La recherche contemporaine a souligné que, dans les écrits de Ricci, le terme « religion » n'est pas un substantif dénombrable²⁵. Au singulier, il dénote une disposition morale autant qu'un domaine d'activité : ce que nous appellerions « religiosité », « attitude (ou pratique) rituelle », ou encore « les devoirs rendus aux divinités ou à la divinité ». Ce sont là certains des sens du terme latin « *religio* »²⁶. En Occident, avant le Siècle des Lumières, « la religion » — au sens absolu — désignait bien entendu le christianisme. Ses catégories

²⁰ Tacchi Venturi, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, vol. 1, Livre I, chap. X, p. 85-99. Il s'agit de la publication du manuscrit original de Ricci, retrouvé en 1909.

²¹ Catto, « The Generalate of Claudio Acquaviva », p. 136.

²² Gernet, « *Della Entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* de Matteo Ricci (1609) et les remaniements de sa traduction latine (1615) ».

²³ Gaffiot, *Dictionnaire latin français*, p. 1203 (« *secta* »).

²⁴ Ricci, *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu*, Livre I, chap. X, p. 104.

²⁵ Standaert, « Early Sino-European Contacts and the Birth of the Modern Concept of "Religion" ».

²⁶ Gaffiot, *Dictionnaire latin français*, p. 1142-1143 (« *rēligiō* »).

antagoniques avaient pour noms « idolâtrie », « superstition », « impiété », « irrégion » et « athéisme ». C'est aux penseurs des Lumières que l'on doit la « sécularisation » du religieux en une catégorie culturelle distincte d'autres catégories culturelles telles que « science », « philosophie », « morale », etc. — autres catégories qui étaient jusqu'alors subsumées sous la seule catégorie de « théologie ». Et ce n'est qu'au XIX^{ème} siècle que « les religions » devinrent en Occident un objet d'étude à part entière, et leur étude ce que nous appelons aujourd'hui une discipline scientifique²⁷.

Qui d'entre nous ne s'est jamais demandé comment définir le terme de « religion » ? Ce texte n'est pas le meilleur endroit pour relancer le débat. Mais on peut rappeler que, pour certains théoriciens, le rapport de l'individu au surnaturel suffit à fonder la religion ; pour d'autres, la religion suppose un groupe humain partageant des représentations et des pratiques relatives au surnaturel ; pour d'autres enfin, il faut non seulement un tel groupe, mais aussi une organisation de spécialistes, des cérémonies codifiées, un corps de doctrine. J'entends souvent des collègues de toutes origines culturelles déclarer qu'ils n'ont aucune idée de ce que « religion » veut dire, mais qu'ils savent très bien que les données sur lesquelles ils travaillent sont des données religieuses. Or, ce genre d'affirmation selon laquelle tous les éléments d'un ensemble partagent une qualité qui n'a pas besoin d'être définie évoque irrésistiblement la définition d'un terme que j'ai employé plus haut quand il a été question de Wittgenstein : « l'essentialisme »²⁸.

Dans mon esprit, l'essentialisme est étroitement corrélé avec une autre affirmation : celle du caractère « intraduisible » de certaines unités lexicales de nos langues sources. La justification en est généralement qu'il n'existerait pas d'équivalent satisfaisant dans les langues cibles. Pour ce qui concerne la langue chinoise, on peut citer quelques exemples bien connus : « 道 » (en transcription actuelle : « *dào* »), dont l'un des sens premiers est « voie » ; « 氣 » (« *qì* »), qui s'accommode bien du français « souffle » dans de nombreux contextes ; « 神 » (« *shén* »), qui peut désigner un « esprit » ou une « divinité » ; « 法 » (« *fǎ* »), qui peut avoir les sens de « modèle », « prendre pour modèle », « méthode », « loi » (dans une acception juridique aussi bien que doctrinale) et « phénomène ». Dans ce catalogue virtuel de l'intraduisible supposé, on trouve aussi des qualités humaines, comme « 禮 » (« *lǐ* »), souvent traduit par « rite » ou « attitude rituelle », mais qui, plus généralement, désigne « ce qui est approprié » ; et « 仁 » (« *rén* »), « humanité » (dans le sens de la capacité propre aux humains à interagir les uns avec les autres). Étrangement, cette liste comporte aussi la plupart des termes chinois qui désignent des circonscriptions administratives, comme s'il était intolérable d'employer ailleurs qu'en contexte occidental des unités lexicales a priori culturellement neutres telles que « région », « préfecture », « province », « district » ou « hameau ».

²⁷ Pour l'origine occidentale de la notion de religion et l'influence normative du christianisme sur sa définition, voir notamment Dubuisson, *L'invention des religions*.

²⁸ Voir la définition de l'essentialisme social donnée dans Boyer, *Minds Make Societies*, p. 253-256.

Avec ces questions qu'il est facile de qualifier de triviales, on touche à des minuties plus importantes qu'il n'y paraît. Pourquoi ? Parce que toute catégorie est définie plus ou moins précisément par un nombre variable de critères plus ou moins explicites. Ce sont ces critères qui déterminent l'inclusion des données de nos recherches dans les catégories qui structurent nos analyses et notre discours, ou leur exclusion de ces catégories. Or, plus ces critères définitionnels sont flous, plus la pertinence catégorielle s'affaiblit, jusqu'à ce que, tout critère ayant disparu, la catégorie devienne universelle et, du même coup, disparaisse. L'unité lexicale qui désigne cette catégorie devient alors une coquille creuse²⁹.

Projetons-nous au Japon, plus de deux siècles après les tribulations de Matteo Ricci en Chine, durant l'ère Meiji, de 1868 à 1912. À cette époque, comme chacun sait, les Japonais agrégèrent méthodiquement à leur lexique de nombreux termes empruntés aux langues occidentales afin de se donner les moyens de faire jeu égal avec les puissances coloniales. Les Chinois ne tardèrent pas à les imiter et importèrent en chinois des néologismes japonais déjà construits à base de sinogrammes courants de la langue chinoise, mais vecteurs d'une sémiologie désormais nouvelle³⁰. Avant l'ingérence des puissances occidentales, les Chinois comme les Japonais ne concevaient pas l'appartenance à une « religion » dans le sens qu'avait acquis le terme dans l'Europe à la période moderne. Pour combler cette lacune, les Japonais assignèrent au signe linguistique « 宗教 » (transcriptions actuelles : « *shūkyō* » en japonais, « *zōngjiào* » en chinois) la valeur sémantique du terme occidental « religion ». Ce néologisme sémantique n'en était pas un sur le plan linguistique. L'énoncé « 宗教 » existait déjà, mais signifiait jusqu'alors quelque chose comme « enseignement ancestral » et pouvait désigner l'enseignement d'une école, notamment en contexte bouddhique. Mais, à partir du tournant du XX^{ème} siècle, ce bi-syllabe renvoie à une nouvelle catégorie analytique d'inspiration occidentale qui prend l'Église chrétienne comme modèle normatif. Toute donnée religieuse qui ne s'insérerait pas dans ce modèle tomberait désormais dans la catégorie antagonique de « superstition », autre exemple de catégorie analytique d'inspiration occidentale importée en langue japonaise et en langue chinoise³¹.

Je viens d'employer l'expression de « signe linguistique ». Il s'agit d'une notion que nous devons aussi à Saussure. Ce signe se compose d'un « signifiant » et d'un « signifié ». En situation orale d'énonciation, le « signifiant » est aussi appelé « image acoustique ». Le « signifié » auquel il est relié est aussi appelé « concept ». En pratique, cet outil dialectique permet de distinguer une unité lexicale de la chose qu'elle désigne. La distinction, évidente dès que l'on prend la peine de l'énoncer, ne va pourtant pas de soi, l'être humain ayant une forte propension à confondre l'une et l'autre. Or, le signifiant n'est qu'un mot, un « signe », il n'est jamais le signifié. (La carte n'est pas le territoire qu'elle représente. Ou, comme l'a

²⁹ Ce passage reprend Espeset, « La religiosité de l'Autre », p. 227.

³⁰ Voir, entre autres, Fogel, *The Emergence of the Modern Sino-Japanese Lexicon*.

³¹ Goossaert, « Le concept de religion en Chine et l'Occident ».

fameusement peint Magritte³² — à moins qu’il s’agisse d’une allusion grivoise —, une image figurant un objet de la vie quotidienne, même quand cette image est réaliste, n’est jamais l’objet lui-même.)

Pour revenir aux « trois sectes » de Ricci, il s’agissait, comme chacun sait, de ce que nous appelons aujourd’hui — pour nous en tenir à la langue française — « confucianisme », « bouddhisme » et « taoïsme ». À ceci près que, du temps de Ricci, ces trois magnifiques exemples de catégories occidentales n’existaient pas. Avant la période moderne, les termes suffixés en « *-isme* » servaient surtout d’exonymes pour désigner notamment les hérésies. C’est au Siècle des Lumières que les philosophes et les encyclopédistes français recoururent massivement aux substantifs en « *-isme* » pour dénommer des systèmes de pensée, des pratiques, des croyances. Ainsi, l’*Encyclopédie* de Diderot et d’Alembert contient, entre autres notices à thématique « religieuse », les notices suivantes :

- (a) Quatre notices intitulées « Christianisme », « Judaïsme », « Mahométisme » et « Sintos ou sintoïsme » (sans la lettre « h ») ;
- (b) Quatre autres notices qui mentionnent le « budsdoïsme » (avec cet enchaînement peu euphonique de trois consonnes, « *d, s, d* », dérivé de la prononciation japonaise), dont une sur la « religion de Siaka » où l’on reconnaît la seconde « secte » de Ricci ;
- (c) Une notice sur la « philosophie des Chinois », qui mentionne — sans recourir à un néologisme en « *-isme* » — l’« école confucienne » (avec un « *i* »), dans laquelle on reconnaît la première « secte » de Ricci ;
- (d) Enfin, deux notices intitulées « Lao-kiun » et « Taut-se », dans lesquelles on reconnaît la troisième « secte » de Ricci, mais qui n’emploient pas non plus de néologisme en « *-isme* » pour s’y référer³³.

Le tournant du XIX^{ème} siècle coïncide avec la multiplication des termes en « *-isme* », principalement en langues française et anglaise. C’est vers le milieu de ce siècle qu’émerge « Taoïsme ». Les formes du terme les plus courantes aujourd’hui proviennent de l’anglais « *Taouism* » (avec un « *o* » et un « *u* »), attesté en 1838, qui a donné « *Taoism* » (sans « *u* »), au plus tard à partir de 1881. En français, « taossisme » (avec deux « *s* », puis un), attesté en 1841, donnera, à partir de 1886, « taoïsme » tel que nous l’orthographions³⁴. Les termes équivalents dans les autres langues européennes — par exemple, « *Taoismus* » en allemand, « *taoïsme* » en néerlandais, « *taoismo* » en italien — dérivent tous de ces deux formes. Il faut

³² Magritte, *La trahison des images*.

³³ Diderot et Le Rond d’Alembert, *Encyclopédie*, vol. 3, « Chinois, philosophie des », p. 343, et « Christianisme », p. 381 ; vol. 9, « Judaïsme », p. 3, « Lao-Kiun », p. 281, et « Mahométisme », p. 864 ; vol. 14, « Rio-Bus », p. 295 ; vol. 15, « Siaka, religion de », p. 147, « Siako, ou Xako », p. 148, « Sintos ou sintoïsme », p. 218, et « Taut-Se », p. 946 ; vol. 17, « Xamabugis », p. 648. Voir aussi la liste de notices dressée dans Spira, *A Conceptual History of Chinese -Isms*, p. 112-113, n. 82.

³⁴ Espeset, « La religiosité de l’Autre », p. 25.

souligner que, contrairement à ce que l'on peut lire, « taoïsme » n'est pas un « emprunt » ni un « calque » linguistique, mais un « néologisme hybride » combinant deux éléments : « *tao* », c'est-à-dire la translittération d'un lexème d'une langue source (le chinois), et « *-isme* », c'est-à-dire un suffixe d'une langue cible (le français)³⁵.

En général, le locuteur de langue européenne qui emploie le néologisme « taoïsme » ne différencie pas ce qu'il est — un signifiant occidental relativement récent — du signifié auquel il renvoie — un ensemble de données culturelles en majorité originaires du monde sinisé. Il y a quelques années, ayant attiré l'attention d'un collègue sur la relative jeunesse du terme, je m'entendis répondre le plus sérieusement du monde que j'avais tort, car la première somme historiographique chinoise le mentionnait déjà, au tournant du premier siècle avant notre ère, il y a plus de deux mille ans. En fait, ce que la source en question mentionne, ce n'est évidemment pas un « *-isme* » en alphabet latin, mais l'énoncé en sinogrammes « 道家 », dont la prononciation moderne est aujourd'hui orthographiée « *dàojiā* » en transcription officielle chinoise *pinyin*. Cet énoncé, littéralement traduisible par « famille (ou maison) de la voie », pourrait avoir été inventé au II^{ème} siècle avant notre ère. Il servait alors à désigner un ensemble de personnes partageant des idées que l'on qualifierait aujourd'hui de « politiques ». Il s'inscrivait dans une typologie qui comptait six familles ou maisons idéologiques³⁶. Un siècle plus tard, dans une autre source du même corpus, le terme est utilisé pour nommer une sous-catégorie bibliographique de la catégorie des « maîtres »³⁷. Malheureusement, la logique classificatoire ayant présidé à la définition de ces catégories et sous-catégories, ainsi qu'à la distribution des titres d'ouvrages à l'intérieur de cette double structure, nous échappe. Il faut dire qu'environ 85 % des œuvres qui y sont recensées ont été, depuis, perdues. Pourtant, des sinologues estiment que, à ce point, l'énoncé « 道家 » correspond assez bien à un « *-isme* Gréco-Latin » et que, par conséquent, il serait légitime de « traduire avec précision *dàojiā* par “taoïsme”³⁸ ». Pourtant, on vient de voir que rendre l'énoncé chinois « 道 » par l'énoncé occidental « *tao* » (ou « *dao* », comme en anglais nord-américain) ne relève pas de la traduction, mais de la translittération. Quant à rendre le sinogramme « 家 » (transcrit « *jiā* » en *pinyin*), qui, seul, peut signifier beaucoup de choses dans un texte de la langue source, par un suffixe qui, seul, ne veut strictement rien dire dans la langue cible, est-ce aussi de la « traduction » ? Il me semble plutôt que rendre « 道家 » par « *taoïsme* » exprime le résultat d'une interprétation sémiologique rétrospective.

³⁵ Espeset, « La religiosité de l'Autre », p. 25-26. Sur le sens construit par la suffixation en « *-isme* », voir Agabalian, « *-Isme* ». Les problèmes que pose la traduction en chinois des termes occidentaux en « *-isme* » sont étudiés dans Spira, *A Conceptual History of Chinese -Isms*.

³⁶ *Shiji*, vol. 130, p. 3288-3289.

³⁷ *Hàn shū*, vol. 30, p. 1732.

³⁸ Smith, « Sima Tan and the Invention of Daoism, “Legalism,” et caetera », p. 149.

Si l'on reprend le schéma de Saussure, le signifiant de la langue chinoise « 道家 » et le signifiant occidental « taoïsme » renvoient au même signifié dans l'esprit des sinologues concernés. Ceci pose plusieurs questions, dont celle-ci : Comment s'opère la construction cognitive de ce signifié chez un individu de langue et de culture occidentales ? On peut tenter l'expérience de soumettre le problème au « triangle de référence » ou « triangle sémiotique ». On appelle ainsi un outil développé en 1923 par les Anglais Charles Kay Ogden (1889-1957) et Ivor Armstrong Richards (1893-1979) à partir du dispositif binaire de Saussure. Le triangle sémiotique, qui n'est pas sans rappeler le dispositif triadique conçu par Peirce, relie, premier point : le « symbole » (ou « mot ») ; deuxième point : le « référent » (ou « dénoté », ou encore « chose du monde ») ; et, troisième point : la « pensée » (ou « référence »)³⁹. En pratique, lorsqu'un locuteur est confronté à un objet du monde réel — par exemple : un livre —, il lui associe la représentation mentale d'un livre générique — une sorte de « livre en soi », pour paraphraser (ou parodier peut-être) Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) — ainsi que la catégorie « livre » (pour un locuteur francophone), « *book* » (pour un locuteur anglophone), « *Buch* » (pour un locuteur germanophone), et ainsi de suite. Si les signifiants « 道家 » en chinois et « taoïsme » en langues européennes renvoient au même signifié dans l'esprit de certains sinologues, c'est peut-être parce que les « choses du monde » qui constituent le troisième terme du dispositif (le « référent ») partagent un ensemble de traits dont la perception suffit à établir une adéquation sémiologique forte et univoque qui s'affranchisse de toute barrière linguistique. Alors, comme dirait peut-être Søren Kierkegaard (1813-1855), de deux choses l'une : ou bien ces « choses du monde » sont connues et l'on peut en dresser un inventaire, qu'il s'agisse d'une « catégorie » rigoureuse ou d'une vague « classe » ; ou bien nous avons affaire à une assignation de type « essentialiste ». Le cas est d'autant plus intéressant que, dans l'esprit des mêmes sinologues, un second « mot » ou « symbole » de la langue chinoise renvoie au même « signifié » que « 道家 » et « taoïsme » : le terme « 道教 » (en transcription actuelle : « *dàojiào* »). Ce terme, qui admet comme traduction littérale « enseignement de la voie », désignait, à l'origine, un contenu didactique — et pas, comme c'est devenu le cas en chinois moderne, une religion.

Le triangle sémiotique de Ogden et Richards permet de mettre en lumière certains cas intéressants, par exemple ceux où aucune « référence », dans le champ mental du locuteur, ne correspond exactement à l'« objet du monde réel » auquel le locuteur est confronté. J'ai déjà cité le « Horla » de Maupassant, mais on peut prendre un autre exemple non scientifique. Dans un célèbre album de bande dessinée, l'auteur français de père syrien Riad Sattouf rapporte comment son imagination enfantine fut frappée par une remarque de sa mère — une Française — affirmant que Brassens est « un vrai dieu en France ». Sattouf écrit : « Je ne comprenais pas ce mot [Dieu]. Mais depuis ce jour, quand j'entends "Dieu", je vois la tête de

³⁹ Ogden et Richards, *The Meaning of Meaning*, p. 11.

Georges Brassens⁴⁰. » Transposée selon le « triangle sémiotique », cette expérience donne ceci : dans l'esprit du double autobiographique de Sattouf, le signifiant « dieu » a été relié à la référence « Georges Brassens », mais, dès le départ, le troisième point du dispositif — le signifié ou la « chose du monde » — a fait défaut. Le choix de cet exemple n'est évidemment pas innocent. Car on peut se demander, dans l'esprit des diverses parties impliquées dans l'étude du fait religieux en Asie (les acteurs comme les observateurs), quelles sont les références associées à des mots ou symboles comme « dieu », « religion », « 道 », et quelles sont les « choses du monde » qui les suscitent.

Durant mon enfance, j'imaginai que, chez la plupart des gens que je connaissais, le mot « dieu » suscitait l'image mentale d'un vieillard sévère de type européen, à barbe blanche, vêtu d'une toge plissée à la manière antique et auréolé de nuages. (Cette image d'Épinal était assez éloignée d'un Brassens moustachu et fumeur de pipe.) Plus tard, j'ai compris que les êtres humains étaient incapables d'imaginer quoi que ce soit qui ne présentât pas des analogies avec le champ de l'expérience humaine — leur propre champ d'expérience. Cette prise de conscience a été l'une de mes premières déceptions d'ordre esthétique et intellectuel : par exemple, dans la mythologie grecque, les dieux étaient toujours représentés comme des mortels, mais dotés de pouvoirs extraordinaires, un peu comme les super-héros des « comics » américains. De plus, chaque fois qu'un être divin se manifestait aux humains, les codes visuels de l'apparition correspondait toujours à ceux — vêtements, accessoires, armes, technologie — de la culture et de l'époque du témoin. En somme, la sphère considérée comme surhumaine semblait obéir à une « trajectoire de civilisation » étroitement corrélée à la nôtre. De même, dans les romans de science-fiction que je lisais au cours de mon adolescence, les êtres dits « extraterrestres » étaient eux aussi, immanquablement, des variantes de formes de vie bien terrestres — certes, des variantes exotiques et caricaturales ou aux capacités « augmentées ». Plus tard encore, j'en suis venu à me demander à quoi le mot ou symbole chinois « 道 » est relié dans l'esprit des personnes de culture chinoise — autrement dit, à quelle « voie en soi » renvoie le célèbre sinogramme et quelles sont les choses du monde qui activent (et réactivent) le référentiel triadique de la théorie linguistique. Si je n'ai aucune réponse à cette interrogation, du moins les travaux de certains sinologues offrent-ils quelques pistes de réflexion intéressantes.

Dans un article paru en 2012, John Lagerwey a émis l'hypothèse d'une équivalence « fonctionnelle », doublée d'un « dualisme » à la fois oppositionnel et complémentaire, entre le « Dao » de la pensée chinoise et le « Dieu » de la Bible. Dans cet essai, Lagerwey n'écrit pas « dao » en minuscules et en italiques selon l'usage de la typographie pour les termes de langues étrangères, mais « Dao », en fonte normale et avec une majuscule, comme un nom propre — exactement comme il orthographie « Dieu ». Selon Lagerwey, « la place de Dieu le

⁴⁰ Sattouf, *L'Arabe du futur*, vol. 1, p. 25.

Père dans le judaïsme est occupée par Dao la Mère dans le taoïsme ancien⁴¹ ». Le problème, c'est que le lecteur ne sait jamais clairement à quel « *dào* » il a affaire : s'agit-il d'un principe cosmique, d'une notion théologique ou d'une sorte de divinité suprême ? Cela dépend de la page ou du passage qu'il est en train de lire. De même, le lecteur peut se demander si la réflexion proposée concerne une pensée chinoise uniforme et intemporelle — un absolu — ou un « taoïsme » vaguement défini, ou une « religion taoïste », ou encore ces penseurs de l'ère pré-impériale que les Occidentaux ont qualifiés rétrospectivement de « philosophes taoïstes ». À la décharge de son auteur, l'essai ne prétend pas être une étude historique ou philologique. L'un de ses apports réside dans le relevé qui nous est proposé de plusieurs points de convergence et de divergence entre deux catégories : celle, « chinoise », de « 道 », et celle, « occidentale », de « Dieu ».

Parmi les taches aveugles de cet essai figure tout un registre sémantique du signifiant chinois « *dào* ». Or, c'est dans ce registre que l'on trouve une acception de « *dào* » qui a peu à voir avec « Dieu ». Une bonne illustration de cette acception est l'énoncé chinois « Fó *dào* » (en sinogrammes : « 佛道 »), qui signifie littéralement « voie du bouddha ». Cet énoncé désignait jadis ce que les sinophones appellent aujourd'hui « Fó *jiào* » (en sinogrammes : « 佛教 ») et les Occidentaux, « bouddhisme », « *Buddhism* », « *Buddhismus* », etc. En somme, l'énoncé chinois « la voie du bouddha » désignait « la religion du bouddha ». Ainsi, dans ce registre et à une certaine époque, le signe linguistique chinois « 道 » se rapproche-t-il assez de notre signe linguistique occidental « religion ».

Pour résumer ce qui a été écrit jusqu'ici, la prudence s'impose quand on emploie à des fins descriptives ou analytiques les termes « taoïsme », « taoïste », et leurs « calques » ou équivalents dans n'importe quelle autre langue occidentale. Cette terminologie est particulièrement équivoque dans les traductions occidentales de sources sinographiques pré-modernes — mais je ne m'attarde pas sur les questions de traduction, lesquelles relèvent d'un champ disciplinaire à part, avec des problématiques, une méthodologie, des formations, des qualifications et des structures professionnelles qui lui sont propres.

Comme je l'ai suggéré plus haut, seule une infime minorité de locuteurs vérifie le sens des mots avant d'émettre un énoncé. Imaginez un client tournant les pages d'un dictionnaire avant d'entrer dans une boutique dont le personnel parle la même langue que lui. Pourtant, si l'on considère la diversité des articles vendus dans la plupart des commerces, un étiquetage erroné des articles en rayon ou un acte d'énonciation imprécis de la part du client a toutes les chances de provoquer l'incompréhension des parties engagées dans la transaction. Si vous entrez dans une boulangerie pour acheter un éclair au chocolat, vous n'allez pas demander « une baguette », « un croissant » ou « un jambon-beurre ». Employer à tort et à travers les termes relevant du religieux quand on traite de religion, c'est un peu comme appliquer les

⁴¹ Lagerwey, « Dieu/Père-Dao/Mère », p. 144.

étiquettes aux articles d'une boutique de manière intuitive, arbitraire ou aléatoire — ou encore appliquer à tous les articles, quels qu'ils soient, une étiquette unique. Imaginez une boutique de mode dont tous les articles portent une seule et même étiquette : « chaussette ». L'effet de comique absurde est digne des *Monty Python*. Pourtant, je ressens souvent la même chose quand je constate comment certaines catégories occidentales du religieux sont appliquées aux données du monde sinisé. On s'en tiendra ici à quelques exemples.

Prenons la catégorie « expérience religieuse » ou « expérience surnaturelle » — ou encore « expérience transcendante », comme l'a proposé la Britannique Marghanita Laski (1915-1988) dans les années soixante⁴². Pour simplifier, disons que ce type d'« expérience » inclut tout contact entre la sphère humaine d'un côté et, de l'autre, cette sphère qui dépasse les hommes et ne cesse de susciter leur imagination. À son tour, cette catégorie sert de tête de rubrique à une longue liste d'autres catégories qui font en quelque sorte figure de « sous-catégories » : on peut citer « possession », « vision », « extase », « théophanie », ou encore « hiérophanie », terme controversé que popularisa Mircea Eliade (1907-1986) et qui signifie littéralement « manifestation du sacré⁴³ ». Certains de ces types d'expérience incluent la communication d'information de nature surhumaine à un récipiendaire humain. C'est le cas des catégories « écriture automatique », « inspiration », « prophétie », « révélation », « apocalypse ».

Ces deux dernières unités lexicales, « révélation » et « apocalypse », sont si proches qu'il n'est pas rare que les dictionnaires définissent l'une par l'autre. « Apocalypse » dérive du grec « *apokálypsis* », qui signifie à peu près la même chose que le latin « *revelatio* » : un dévoilement, une découverte. D'ailleurs, la célèbre *Apocalypse de Jean* est aussi connue sous le titre de *Livre de la Révélation*. Pourtant, à l'origine, le champ sémantique des deux termes est bien distinct. Une « apocalypse » est une divulgation actée par un émissaire de l'entité divine suprême. La divulgation « apocalyptique » intervient notamment sous la forme de visions dont le récipiendaire opère une transposition textuelle. Dans l'*Apocalypse de Jean*, l'information divulguée concerne le devenir de l'humanité et la fin des temps, de là le sens dérivé de « fin cataclysmale du monde » qui nous est familier et surgit chaque fois que nous rencontrons le terme « apocalypse ». Par contraste, une « révélation » intervient sans médiation : il s'agit donc d'une « auto-communication » actée par l'entité suprême elle-même et de sa propre initiative. En outre, l'information « révélée » ne vient pas s'ajouter à un corps de doctrine préexistant : elle constitue un socle de vérités fondamentales sur lequel peut se développer une religion nouvelle⁴⁴.

⁴² James, *The Variety of Religious Experience*; Laski, *Ecstasy*.

⁴³ Jones, *Encyclopedia of Religion*, vol. 6, « Hierophany », p. 3970-3974 (M. Eliade / L. E. Sullivan).

⁴⁴ Pour ce paragraphe, voir les éléments de définition donnés dans Poupard, *Dictionnaire des religions*, « Apocalypse », p. 90-93 (E. Cothenet), et « Révélation », p. 1712-1719 (J. Doré).

Si vous estimez avoir reçu la communication d'un savoir d'origine surhumaine qui concerne des événements futurs, l'envie peut vous prendre à votre tour d'en informer vos contemporains. Dès que vous le faites, votre acte d'énonciation s'insère dans une catégorie dédiée : la « prophétie⁴⁵ ». Vous-même, en tant qu'agent de l'énonciation prophétique, entrez aussitôt dans la catégorie correspondante de « prophète » — une catégorie que tout lecteur de Max Weber (1864-1920) connaît bien⁴⁶. « Prophète » et « prophétie » sont, elles aussi, deux catégories souvent maltraitées par ceux qui interprètent les données du monde sinisé. Au début de notre ère, des récits aujourd'hui fragmentaires représentent Confucius annonçant la fondation de la dynastie impériale des Hàn (de 206 avant notre ère à 220 de notre ère) avec plus de 250 années d'avance. Des sinologues ont imaginé que Confucius, dans ces documents, était « le prophète des Hàn ». D'abord, il faudrait que le lecteur sache ce que « prophète » veut dire pour ces auteurs, mais ils ne le précisent jamais. Quant à la validité de leur assignation, si on prend la peine d'analyser les fragments en question, on s'aperçoit que Confucius déduit cette connaissance de documents historiques et en puisant dans les savoirs traditionnels de la Chine antique. Pas de communication surhumaine, donc pas de « prophétie », mais une annonce de type profane, c'est-à-dire une « prédiction » ou un « pronostic »⁴⁷.

Depuis les innovations linguistiques du Japon et de la Chine au tournant du XX^{ème} siècle, les parutions extrême-orientales sur la littérature fragmentaire que je viens d'évoquer lui appliquent souvent les catégories « mysticisme », « occultisme », « ésotérisme » et « superstition ». Des publications en langues européennes qui abordent ces fragments ont repris à leur compte ces catégories d'origine occidentale. Pourtant, ici, leur pertinence est nulle, puisque le savoir que véhiculait cette littérature ne relevait pas d'une pratique religieuse excessive ou irraisonnée. Ce savoir n'avait rien d'ineffable, de mystérieux ni de secret qui imposât que les intéressés se soumissent à une initiation. En somme, rien de « mystique », d'« occulte », d'« ésotérique » ni de « superstitieux »⁴⁸.

Aucun des termes désignant les catégories occidentales du religieux que j'ai évoquées ne semble avoir d'équivalent linguistique ou sémiotique direct en langue chinoise pré-moderne. Mais cela n'implique pas que, dans les documents produits dans le monde sinisé pré-moderne, la divulgation surhumaine au bénéfice des humains n'existe pas. Au contraire, les récits de divulgation de ce type abondent. Mais, au lieu de dépendre d'une catégorie

⁴⁵ Voir les éléments de définition donnés dans Jones, *Encyclopedia of Religion*, vol. 11, « Prophecy : An Overview », p. 7423-7429 (G. T. Sheppard / W. E. Herbrechtsmeier).

⁴⁶ Voir Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, vol. 2, p. 257.

⁴⁷ Espeset, « Erudition and Reasoning versus Prophecy in Pseudo-Confucian Discourse ».

⁴⁸ Voir les éléments de définition donnés dans Azria et Hervieu-Léger, *Dictionnaire des faits religieux*, « Ésotérisme », p. 326-329 (A. Faivre), « Lumières / Superstition », p. 670-677 (S. Sebastiani), et « Mystique / Mysticisme », p. 770-779 (F. Trémolières) ; et dans Jones, *Encyclopedia of Religion*, vol. 10, « Occultism », p. 6780-6783 (A. Faivre).

analogue à notre « révélation », les récits de ces divulgations mettent en œuvre une variété de termes, le plus souvent en fonction verbale (selon les catégories grammaticales européennes). Ces verbes évoquent les actions suivantes : « ouvrir » ou « s'ouvrir » (« *kāi* 開 ») ; « ouvrir grand » ou « faire connaître » (« *qǐ* 啓 ») ; « sortir », « faire sortir » ou « produire » (« *chū* 出 ») ; « lancer » ou « émettre » (« *fā* 發 ») ; « laisser apparaître » ou « exposer » (« *lù* 露 ») — ce qui nous rappelle notre terminologie gréco-latine — ; « montrer » ou « être montré » (« *shì* 示 ») ; « paraître » ou « se montrer » (« *xiàn* 現 ») ; « manifester » ou « être manifeste » (« *xiǎn* 顯 ») ; « pendre », « laisser pendre » ou « léguer » (« *chuí* 垂 ») ; « descendre », « faire descendre » ou « envoyer (vers le bas) » (« *jiàng* 降 ») ; « donner », « livrer » ou « confier » (« *fù* 付 ») ; « remettre » ou « conférer » (« *shòu* 授 ») ; « faire suivre », « transmettre » ou « communiquer » (« *chuán* 傳 ») ; « enseigner » ou « instruire » (« *jiào* 教 ») ; enfin, « exposer » ou « énoncer » (« *shuō* 說 »). Tous ces sinogrammes ont été traduits au moins une fois par le verbe « révéler » dans les publications des sinologues. Cette liste « à la Prévert » à laquelle il ne manque que le « raton-laveur » final suggère des regroupements thématiques et leur lecture séquentielle : ouverture, extériorisation, apparition, descente, circulation interpersonnelle, vocalisation. Nous avons là en quelque sorte des « modes » ou des « phases » d'un processus de circulation de l'information du monde surhumain jusqu'au monde humain⁴⁹. L'interprète moderne commet l'erreur fréquente qui consiste à qualifier de « révélation » toute phase de ce processus de circulation. L'un des cas les plus courants est peut-être la transmission d'information d'un être humain à un autre être humain, c'est-à-dire un segment de la chaîne de transmission où l'information a déjà quitté la sphère surhumaine. Or, à ce stade-là, par définition, il n'est déjà plus question de « révélation ».

Si, dans un acte d'énonciation, le locuteur emploie une même unité lexicale dans des registres sémantiques différents, on dit qu'il « joue sur les mots ». La terminologie des logiciens nomme cela une « équivoque ». Il y a équivoque si l'on emploie « révélation » avec le sens commun de « divulgation » ou pour parler d'une simple « transmission » dans un contexte qui suggère à l'allocutaire qu'il *pourrait* signifier « révélation religieuse ». Même chose si l'on appelle « prophétie » ce qui est une « annonce » ou une « prédiction ». Ces exemples et d'autres constituent des « abus de langage » et il en résulte ce que les sciences cognitives appellent la production d'information de faible valeur. L'information de faible valeur est composée d'imprécisions, de simplifications, de rumeurs, d'erreurs, de systèmes d'explication obsolètes et de « sur-interprétation ».

Ce dernier terme mérite que l'on s'y attarde un peu. La notion de « surinterprétation » remonte aux débats de spécialistes de l'histoire romaine sur l'interprétation de décors funéraires et de fresques. Le regretté Paul Veyne (1930-2022), historien qui se définissait comme « militant anti-surinterprétation », suggéra de manière convaincante que, à rebours de l'interprétation alors consacrée, la fresque de la fameuse « Villa des Mystères » à Pompéi ne

⁴⁹ Ce paragraphe reprend la table dressée dans Espeset, « La religiosité de l'Autre », p. 50-52.

représentait pas « un rite d'initiation bachique » mais, dans un registre plus prosaïque, les grandes étapes de la vie d'une matrone romaine. En somme, il n'y aurait aucun « mystère », ni cette « intensité » que certains interprètes « croient voir partout », selon les propres termes de Veyne⁵⁰. Mais « l'intensité factice » dénoncée par Veyne n'est pas l'apanage de l'histoire ancienne : elle s'injecte tout aussi bien dans les études de terrain. Considérez l'acteur asiatique du religieux qui joue son rôle en votre présence, vous, l'observateur étranger auréolé du prestige de l'Occidental. Plus vous vous passionnez pour ce que cet acteur vous donne à voir, plus il sera tenté d'en rajouter, de « sur-jouer » son rôle. Et ce n'est pas vous qui l'inciterez à la modération : après tout, il vaut mieux ne pas rentrer de mission bredouille, ne serait-ce que pour justifier les crédits publics alloués à vos recherches.

Tout observateur obsédé par ce qu'il recherche finit par acquérir une vision sélective et produire des descriptions partiales et distordues. Or, contrairement à nos premiers lecteurs, le public cultivé susceptible de nous lire n'a pas le recul, la prudence, les doutes qui devraient caractériser tout scientifique. Ce public reçoit sans réserve l'information que nous lui communiquons et, quelle que soit sa valeur épistémique, il s'empresse de l'ériger en vérité factuelle, voire en dogme, contribuant à favoriser sa prolifération. Les sciences cognitives montrent que la transmission de l'information de faible valeur est généralement associée au désir de convaincre et à des états émotionnels forts. Ceci explique pourquoi les figures politiques, religieuses, médiatiques et militantes ont largement recours aux discours sensationnalistes et émotionnels axés sur des pôles d'émotivité forte comme des menaces supposées ou des questions de morale. Or, il est démontré que ces discours contournent la vigilance épistémique de nos facultés mentales : c'est pourquoi l'information de faible valeur connaît un facteur de diffusion élevé. Car, contrairement à ce que l'on pourrait croire, ce n'est pas l'information vraie (dans le sens non absolu de « fiable, valide, vérifiable ») que recherche notre cerveau, mais l'information utile à notre survie dans notre environnement — et cela, encore une fois, quelle que soit sa valeur épistémique. Au cours d'une vie, l'information que notre cerveau acquiert découle de moins en moins de notre expérience directe : grâce à l'évolution, nous obtenons désormais la majorité de notre information par l'intermédiaire d'autres individus. En circulant, l'information tisse des réseaux d'échange, de coopération, de reconnaissance et de solidarité. Ces réseaux maximisent nos chances de survie et, à travers chacun de nous, celles de l'espèce dans son entièreté⁵¹. Cela veut dire que le succès qu'est susceptible de connaître l'information que nous produisons en tant que scientifiques est sans corrélation avec son degré de scientificité. Au contraire, on pourrait avancer que, afin de favoriser nos carrières, nous aurions tout intérêt à produire de l'information de faible valeur — de l'information « *sexy* » (si le lecteur me pardonne cet anglicisme vulgaire). Bien entendu, ce faisant, nous contribuerions aussi à la saturation de l'espace social par ce « savoir-

⁵⁰ Veyne, « L'interprétation et l'interprète ».

⁵¹ Boyer, *Minds Make Societies*, p. 66-92.

marchandise » de basse qualité qui est l'une des caractéristiques de la « société du spectacle » entrevue par Guy Debord (1931-1994)⁵².

La spécificité de la sinologie et des autres disciplines jadis labellisées « orientalistes », et leur force, a toujours reposé sur l'intelligence des sources en langues dites « orientales ». L'exercice désinvolte de ces disciplines renverse cette force en faiblesse : abus de langage, terminologie imprécise ou inadéquate, surinterprétation, traductions entachées d'énoncés en langue source voués à demeurer abscons pour le non-spécialiste. Ces « mauvaises pratiques » affaiblissent la valeur scientifique de l'information produite par ces disciplines et nuisent à leur intelligibilité. On a là certaines des raisons pour lesquelles ces disciplines sont peu prises en compte par les disciplines des sciences humaines dont elle se rapprochent, quand elles ne sont pas purement et simplement ignorées. On constate souvent ce « déni de scientificité » en contexte pluridisciplinaire, quand le monde asiatique n'est qu'une aire culturelle parmi d'autres et son étude, une recherche minoritaire, voire marginale. Bien sûr, on peut ajouter que l'évolution générale des sciences nous a transformés en « hyper-spécialistes » qui, du point de vue de domaines disciplinaires pourtant voisins des leurs, ne sont guère capables que d'amateurisme.

Pour autant, faut-il faire table rase de nos catégories religieuses ? On doit évidemment donner une réponse négative à cette interrogation. Par quoi remplacerions-nous ces catégories dont dépend étroitement notre capacité d'analyse ? Par des « classes » constituées sur la base de vagues « airs de famille » ? On a vu que les classes n'ont pas la rigueur requise pour servir de terminologie scientifique. On doit se résoudre à utiliser nos catégories, mais il faut le faire avec prudence et précision, en gardant à l'esprit que chaque assignation d'une catégorie aux données de nos recherches entraîne un double risque de violence épistémologique (l'expression n'est pas de mon invention). Double, car on peut être tenté, d'une part, de dénaturer les données pour les insérer de force dans nos catégories, et d'autre part, de dénaturer nos catégories afin qu'elles accommodent des données qui leur sont partiellement ou entièrement inadaptées. Pour ma part, le projet me plaît davantage de comparer entre elles les catégories culturelles tout en tenant compte de leurs variations diachroniques dans chaque culture considérée. En d'autres termes, il s'agit de dresser des stratigraphies culturelles montrant la sédimentation des catégories et les différents phénomènes — chevauchements, failles, clivages — que l'on peut observer entre leurs champs sémiologiques respectifs.

Références

Agabalian, Grigory. « *-Isme* : Suffixe modal pour la formation de noms de discours ». *Travaux de linguistique*, vol. 79, n° 2, 2019, p. 43-78.

⁵² Debord, *La société du spectacle*.

Azria, Régine, et Danièle Hervieu-Léger (sous la dir. de). *Dictionnaire des faits religieux*. Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

Barthes, Roland. « Présentation ». *Communication*, vol. 4, 1964, p. 1-3.

Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1. Paris, Gallimard, 1966.

—. *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2. Paris, Gallimard, 1974.

Blay, Michel (sous la dir. de). *Grand dictionnaire de la philosophie*. Paris, Larousse, CNRS Éditions, 2003.

Boyer, Pascal. *Et l'homme créa les dieux : Comment expliquer la religion*. Paris, Robert Laffont, 2001.

—. *Minds Make Societies : How Cognition Explains the World Humans Create*. New Haven et Londres, Yale University Press, 2018.

Catto, Michela. « The Generalate of Claudio Acquaviva : The Origins of the Jesuit Myth of China ». In Pierre-Antoine Fabre et Flavio Rurale (sous la dir. de), *The Acquaviva Project : Claudio Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, p. 129-147. Chestnut Hill, Institute of Jesuit Sources, Boston College, 2017.

Debord, Guy. *La société du spectacle* (1967). 3^e édition. Paris, Gallimard, 1992.

Diderot, Denis, et Jean Le Rond d'Alembert. *Encyclopédie : ou Dictionnaire raisonné des arts, des sciences et des métiers, par une société de gens de lettres*. Paris, Le Breton, 1751-1772. (28 vol.)

Dubois, Jean, Mathée Giacomo, Louis Guespin, Christiane Marcellesi, Jean-Baptiste Marcellesi et Jean-Pierre Mével. *Le dictionnaire de linguistique et des sciences du langage* (1994). Paris, Larousse, 2012.

Dubuisson, Daniel. *L'invention des religions : Impérialisme cognitif et violence épistémique*. Paris, CNRS Éditions, 2020.

Espeset, Grégoire. « La religiosité de l'Autre. Essai sur les représentations religieuses en Chine au haut Moyen-Âge et leur interprétation sinologique ». Manuscrit inédit présenté en vue de l'obtention de l'habilitation à diriger des recherches. Paris, École Pratique des Hautes Études, 2019.

—. « Erudition and Reasoning versus Prophecy in Pseudo-Confucian Discourse ». In Matthias Schumann et Philip Clart (sous la dir. de), *Divination in Chinese Religions*. Leyde, Brill (à paraître).

Fogel, Joshua A. (trans. et éd.). *The Emergence of the Modern Sino-Japanese Lexicon : Seven Studies*. Leyde et Boston, Brill, 2015.

Foucault, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966.

Gernet, Jacques. « *Della Entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina de Matteo Ricci (1609) et les remaniements de sa traduction latine (1615)* ». *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 147^e année, n° 1, 2003, p. 61-84.

Goossaert, Vincent. « Le concept de religion en Chine et l'Occident ». *Diogène*, vol. 205, 2004, p. 11-21.

Gaffiot, Félix. *Dictionnaire latin français (version V. M. Komarov)*. Sous la dir. de Gérard Gréco, avec Mark De Wilde, Bernard Maréchal et Katsuhiko Ōkubo. Nouvelle édition revue et augmentée (2016). En ligne : <http://gerardgreco.free.fr/spip.php?article43&lang=fr>

Hàn shū [Documents des Hàn]. Par Bān Gù *et alii*. Pékin : Zhonghua shuju, 1962.

James, William. *The Variety of Religious Experience : A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*. Londres et New York, Longmans, Green and Company, 1902.

Jones, Lindsay (sous la dir. de). *Encyclopedia of Religion* (1987). 2^e édition. Détroit, Macmillan Reference, 2005. (14 vol.)

Lagerwey, John. « Dieu/Père-Dao/Mère : dualismes occidentaux et chinois ». *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, hors-série, 2012, p. 137-157.

Laski, Marghanita. *Ecstasy : A Study of Some Secular and Religious Experiences* (1961). Réimpression. New York, Greenwood Press, 1968.

Magritte, René. *La trahison des images (Ceci n'est pas une pipe)*. Belgique, 1929. Huile sur toile, 60,3 x 81,12 cm. Los Angeles, Los Angeles County Museum of Art.

Maupassant, Guy de. « Le Horla ». *Gil Blas*, 8^e année, n° 2534 (26 octobre 1886), p. 1.
— *Le Horla*. Paris, Paul Ollendorff, 1887.

Ogden, Charles K., et Ivor Armstrong Richards. *The Meaning of Meaning : A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism* (1923). 3^e édition révisée. Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1930.

Peirce, Charles Sanders. « Logic as Semiotic : The Theory of Signs » (1897). In Justus Buchler (éd.), *Philosophical Writings of Peirce* (1940), p. 98-119. New York, Dover, 1955.

Poupard, Paul (sous la dir. de). *Dictionnaire des religions*. Paris, Presses universitaires de France, 1984.

Purves, Dale, George J. Augustine, David Fitzpatrick, William C. Hall, Anthony-Samuel LaMantia, James O. McNamara et S. Mark Williams (sous la dir. de). *Neuroscience*. 3^e édition. Sunderland (Massachusetts), Sinauer Associates, 2004.

Ricci, Matteo. *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu*. Traduit par Nicolas Trigault. [Augsburg], Christopher Mangius, 1615.

Sattouf, Riad. *L'Arabe du futur*, vol. 1, *Une jeunesse au Moyen-Orient (1978-1984)*. Paris, Allary Éditions, 2014.

de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*. Lausanne, Payot, 1916.

Shǐjì [Mémoires historiques]. Par Sīmǎ Qiān *et alii*. Pékin : Zhonghua shuju, 1959.

Smith, Kidder. « Sima Tan and the Invention of Daoism, “Legalism,” *et caetera* ». *The Journal of Asian Studies*, vol. 62, n° 1, 2003, p. 129-156.

Spira, Ivo. *A Conceptual History of Chinese -Isms : The Modernization of Ideological Discourse, 1895-1925*. Leyde et Boston, Brill, 2015.

Standaert, Nicolas. « Early Sino-European Contacts and the Birth of the Modern Concept of “Religion” ». In Barbara Hoster, Dirk Kuhlmann et Zbigniew Wesolowski (sous la dir. de), *Rooted in Hope : China, Religion, Christianity : Festschrift in Honor of Roman Malek S.V.D. on the Occasion of His 65th Birthday*, vol. 1, p. 3-27. Abingdon et New York, Routledge, 2017.

Tacchi Venturi, Pietro (ed.). *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, vol. 1, *I commentari della Cina dall'autografo inedito*. Macerata, Filippo Giorgetti, 1911.

Veyne, Paul. « L'interprétation et l'interprète. À propos des choses de la religion ». *Enquête*, vol. 3, 1996, p. 241-272.

Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1922.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen : Philosophical Investigations* (1953). Traduit par G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker et Joachim Schulte. 4^e édition révisée. Chichester, Wiley-Blackwell, 2009.

Paris, 29 août 2023.